

(論文)

# マルコによる福音書における生贄の犠牲のモチーフ

本 多 峰 子

## I 本論の目的

マルコ福音書の描くイエスの受難の物語にはイザヤ書の苦難の僕のモチーフとともに、神殿での犠牲の祭儀を思わせる描写がある。本論では、この、神殿祭儀の生贄のモチーフがどのような意味で入れられているのか、その効果はどこにあるのかを考察したい。

## II マルコ福音書におけるイザヤ書の苦難の僕のモチーフ

マルコによる福音書は、イエスの受難を、彼をイザヤ書の苦難の僕と重ねることによって、他の人々の罪の贖いのための身代わりの苦難と見る解釈で描いている。イザヤ書 50 章および 52 章から 53 章にかけて、人々の罪を担って苦しんだとされる僕の姿は、「逆らわず、退かなかった。打とうとする者には背中をまかせ […] 顔を隠さずに、嘲りと唾を受けた」(50:5-6) と描かれている。マルコの描くイエスも、唾を吐きかけられ、殴られ、平手で打たれ（これは、侮辱の行為である）、「預言してみろ」などと嘲られた（マルコ 14:65）。また特に、イザヤ書の、「53:5 彼が刺し貫かれたのは私たちの背きのためであり、彼が打ち砕かれたのは私たちの咎のためであった。彼の受けた懲らしめによって、私たちに平和が与えられ、彼の受けた傷によって、私たちは癒された。 […] <sup>8</sup> 捕えられ、裁きを受けて、彼は命を取られた。 […] <sup>9</sup> 彼は不法を働かず、その口に偽りもなかったのに、その墓は神に逆らう者と共にされ富める者と共に葬られた」(イザヤ 53:5-9) は、マルコ福音書で、ピラトがイエスに何も罪を見つけれなかったにもかかわらず (15:14)、2 人の強盗と一緒に十字架につけられ罪人として死刑にされたこと (15:27)、身分の高い議員が用意した墓に葬られたこと (15:43-46) と呼応する。そして何よりも、イザヤ書の「53:10 彼は自らを償いの献げ物とした。<sup>11</sup> […] 私の僕は、多くの人が正しい者とされるために、彼らの罪を自ら負った」(イザヤ 53:10-11) は、マルコ福音書のイエスが自らの死を予言して言った「人の子は […] 多くの人の身代金として自分の命を献げるために来たのである」(10:45) と呼応し、マルコの 10 章 45 節は、イザヤ書 53 章 11-12 節を反映していると解釈される<sup>1</sup>。またイザヤ 53 章 10 節が、「身代金」ではなく、「償いの献げ物」となっていることは、それとの連想でマルコがイエスの死を贖罪死として印象付ける効果を高めている。

イザヤ書の苦難の僕との類似<sup>2</sup>は、マルコが彼の福音書の15章で用いた詩編22編や69編の苦難の義人のモチーフを強く反映した描写によって、さらに補強されている。イエスの最期の言葉、「わが神、わが神、どうして私をお見捨てになったのか」(15:34)は、詩編22:2(21:2 LXX)「<sup>22:2</sup> わが神、わが神、なぜ私をお見捨てになったのか。なぜ私を遠く離れ、救おうとせず、呻きも言葉も聞いてくださらないのか」からの引用であり<sup>3</sup>、マルコ福音書でローマの兵隊がくじを引いてイエスの衣服を分けたこと(15:24)は、詩編22、19節(21:19 LXX)の「[さいなむ者が] 私の着物を分け、衣を取ろうとしてくじを引く」と共鳴している。通りすがりの者がイエスを冒瀆して嘲笑ったこと(15:29)は同詩編8節の「私を見る人は皆、私を嘲笑い／唇を突き出し、頭を振る」と並行し、また、ある人がイエスに酢<sup>4</sup>を飲ませようとしたとの描写は、詩編69の22節(68:22 LXX)に同様の描写、「人は私に苦いものを食べさせようとし／渴く私に酢を飲ませようとしします」がある<sup>5</sup>。マルコの読者にも、苦難の僕とイエスとの類比は明らかであろう。これらのことから、マルコがイエスの受難を意識的にイザヤ書の苦難の僕と重ね合わせて描いていることは明らかである。

### Ⅲ レビ記を連想させる贖罪の祭儀のモチーフ

しかし、マルコは、イエスの受難を贖罪の死として印象づけるために、イザヤ書の苦難の僕のみモチーフだけではなく、贖罪の祭儀との連想、特に、レビ記16章3-28節に規定されている大贖罪日の祭儀との連想をも用いている<sup>6</sup>。レビ記の施行細則によると、大贖罪日には、大祭司は、イスラエルの民の罪を贖うために1頭の雄山羊を屠り、その血を神殿の贖いの座の上と前方に振りまく。さらに、もう1頭の雄山羊の頭に両手を置いて、イスラエルの民のすべての罪責と背きと罪(16:21)をこの雄山羊の頭に移した後、これを荒れ野の奥へ追いやる。雄山羊は彼らのすべての罪責を背負って荒れ野に追いやられる。

マルコ福音書で、イエスは弟子たちととった最後の晩餐の時、ぶどう酒を自分の血にたとえて、「これは、多くの人のために流される私の血、契約の血である」(14:24)と言う。この言葉は、10章45節でイエスが自らのことを、「多くの人の身代金として自分の命を献げるために来た」と言った言葉を思い出させる<sup>7</sup>。この、「多くの人」はセム語法ではイスラエルのすべての人を表すと解釈できるため<sup>8</sup>、イスラエルのすべての人々の罪を贖うために屠られる贖罪の雄山羊の血と「多くの人のために流される」イエスの血は意味が重なる。マタイがマルコのこの言葉に、「これは、罪が赦されるように、多くの人のために流される私の血、契約の血である」(26:28)と、「罪の赦し」という説明を付加している例に見られるように、この言葉は、イエスの死をイスラエルの民の罪の贖いのための死とする理解と深く結びついて理解された。マタイはマルコにこの意味を読んで敷衍したのであろう。

ヘブライの信徒への手紙(10:11-14)は、イエスの死を贖罪の犠牲の死と見るこのような理解をしており、「キリストは唯一の献げ物によって、聖なる者とされた人たちを永遠に完全な者となさった」(10:14)と書いている。この手紙の著者によれば、イエスの死は、今まで神殿で大祭司が行っていた贖罪の生贄の儀式をイエスが完全な大祭司として決定的にした。生贄に捧げられたのは、イエス自身であり、ここでなされた贖罪は永続的な効果を持つと理解される。人間の大祭司が行う、民全員の罪を贖うための身代わりの山羊の儀式が毎年行われねばならなかったのとは異なり、完全に従順な神の御子であるイエスが罪の赦しのために血を流したことによって、罪からの救済は決定的になされたからである。F・ティールマンは、

マルコの受難物語に大贖罪日のモチーフがあると論じ、マルコ福音書でイエスの死に際して神殿の垂れ幕が裂けたことを、これと結び付けて見る。大贖罪日の贖いの儀式の際には、大祭司一人だけが年にただ一回、神殿の垂れ幕の奥に入って贖罪の献げ物として屠られた雄山羊の血を贖いの座の上と前方にその血を振りまくが<sup>9</sup>、その垂れ幕が裂けたことは、これが神の業であることを示すと、ティールマンは言う<sup>10</sup>。しかも、マルコ福音書でこの垂れ幕が裂けたことは、イエスの死で民の罪が完全に贖われ、この垂れ幕で覆われた秘儀が不要になったことを暗示し、その点でも大贖罪日の贖いの儀式とイエスの死が結びつく。また、マルコ福音書が書かれたのがローマによるエルサレム陥落の70年前後であるとするれば<sup>11</sup>、それ以降神殿祭儀が不可能になったユダヤ人に向けて、イエスの贖罪がこの、重要な大贖罪日の贖いの儀式を完全にやり遂げたとのメッセージは、大きな安堵を与えるものだったと考えられる。本来は罪の清めの儀式であったレビ記の大贖罪日のモチーフを持ってきた理由のひとつは、この効果をねらったところにあるとも考えられる。

ただし、マルコ福音書でイエスの死がこのように大贖罪日の犠牲の祭儀を思わせ、イエスが十字架で流した血が生贄の雄山羊の血と重なるイメージを喚起するとしても、マルコが、ヘブライ人への手紙の著者ほどにはっきりと、イエスをレビ記で定められた生贄と同一視していたと考えるのは行き過ぎであろう。なぜならば、旧約聖書では、「贖い」の概念は一つではなく、レビ記で規定されている生贄の儀式での罪の贖いは、以下で見るように、マルコ福音書で考えられている贖いとはおそらく異なるからである。

マルコのイエスは、自らを「身代金」λύτρον として献げると言った。この λύτρον は様々な解釈が可能である。TDNTによれば<sup>12</sup>、これは語源的には λύω “to lose”（解く）から来ており、主としてヘブライ語の3つの語、すなわち כֹּפֶר (kōper)、גֹּאֵר (gō'ēr)、פִּדְיוֹן (pidyōn) の相当語として用いられる。

第一の כֹּפֶר は、もともと「覆う、覆い隠す」(to cover) の意味であり、その意味は犠牲の祭儀などに残っている。この意味では、כֹּפֶר は常に、過失と等価であることを含意し、身代わりの思想と結びついた。そこから、罪の贖いとして犠牲にされる、罪の重みと等しい価値を持つ身代わりの生け贄を כֹּפֶר=λύτρον というようになったのであるが、この λύτρον で贖われるものは常に、人間の命 (ψυχή) である。

גֹּאֵר の訳語としての λύτρον は、家族法概念であり、捕われたり他人の手に落ちた家族の命や財産を近い肉親が贖い取り戻すための身代金や請け出し金の意味で用いられる。

פִּדְיוֹן は囚人や捕虜を贖うためのもので、贖われるものは動物や人間など、生物に限られる。גֹּאֵר と異なり、これは、家族法概念ではなく、支払いがなされるかぎり誰が支払いをするかということは問題にはならなかった。

パウラーによれば、ギリシア語の λύτρον はもともと人を解放するために支払われる金、とりわけ、戦争捕虜や奴隷や負債を抱えた人を解放するために支払われる金を意味した<sup>13</sup>。特に、1世紀のパレスチナにあっては、この語は、奴隷を贖い自由にする身請け金を指し、その文脈で理解されることが多かった。一方、ユダヤ教では人間の罪は神への負債と考えられていたので（たとえば、マタイ 6:12 の主の祈りは、自分たちの罪を「私たちの負債」と呼んでいる）<sup>14</sup>、神殿祭儀においては、罪の赦しを得るために神に捧げられる奉献も λύτρον と言われた<sup>15</sup>。リディアで CE143 年にアルテミドロスという男が神々に捧げた石碑や、もう一人の男が CE147-148 年に神に奉献した石碑には、自分や家族、親族が知っていて犯した罪、知らず

に犯した罪を贖うためにその碑を神に奉献する旨が刻まれている<sup>16</sup>。

これら主として三つの「贖い」の概念の内、レビ記の規定は、罪からの贖いを、罪からの清めという概念で見ている（動詞 כִּפֹּר を用いている<sup>17</sup>）。そのことは、イスラエルの人々の罪のゆえに汚された聖所の清めをも、この同じ動詞 כִּפֹּר を用いて、この儀式の中で「贖う」ように定めていることから明らかである。一方、マルコ福音書には罪を穢れとして見る見方は見られない。

罪からの贖いを清めと見る見方は、穢れと罪を結びつけて見る見方と結びついている。そのような見方は、ユダヤ教の中ではイエスの時代にもたとえば、イエスの活動していた地域に近い死海のほとりに在住したクムラン教団などに見られる。重要な「宗規要覧」とおそらく同一の巻物に属していたと見られる「会衆規定」<sup>18</sup>では、穢れに打たれた者は神の集会に出てはならず、足や目に傷のある者、手や足のなえた者、口のきけない者、耳の聞こえない者、老齢で弱った者はすべて、会衆の中で地位についてはならないと規定されている（2:3-8）<sup>19</sup>。盲目の人もまた、穢れに打たれた者として、宗教儀礼に参加できないことが規定されている（2:6）<sup>20</sup>。この「会衆規定」の箇所は穢れに関連しているものであるが、「宗規要覧」では、「不義」と「穢れ」が関連づけられており、たとえば、「み言葉を侮る者」の業は神の前に不純で、彼らの持ち物には穢れがある（5:19-20）<sup>21</sup>とされている（その他 5:13; 8:13-19 も参照）。クムランでは、障碍は「穢れ」であり、「穢れ」は祭儀的問題だけではなく、「罪」の問題でもあった。穢れと病と罪とを、同じく救われない人間のカテゴリーに結び付けて見る方向性がイエスと近い時代、イエスの活動した場所に近い死海のほとりのクムラン共同体にあったことは、イエスも知っていたと思われる<sup>22</sup>。しかし、クムラン共同体とは異なり、マルコ福音書のイエスは、祭儀的不浄を罪と区別していた。彼は、重い皮膚病の人々を「清く」したが、赦しの宣言はしていない。マルコが描く限り、イエスは穢れたとされる病人を罪人とは見做していない。そしてまた、罪が不浄の原因になるとの示唆をイエスがなしている記録もない。実際、イエスが穢れと罪とを結びつけて考えていることを示す言動は、福音書のどれにもないのである。罪に対しては立ち帰りと神の赦しが必要だが、不浄であれば、清めによって健全な状態に戻ることが出来る（cf. マルコ 1:44）、というのが福音書から読み取ることで出来るイエスの態度である。そしてイエスの宣教は、神の国の到来とともに「罪の赦し」を宣べ伝えるものであった（cf. マルコ 2:5; ルカ 1:77 など）。

それゆえ、マルコが、受難のイエスを、「多くの人が正しい者とされるために、彼らの罪を自ら負った」（イザヤ 53:5）イザヤ書の僕と重ね合わせているとのわれわれのここまでの読みが正しく、マタイが「罪の赦しのために」と敷衍したことがマルコの書いた意図の正しい解釈であるならば、マルコの贖罪の生贄のモチーフは、モチーフ自体としては大贖罪日を思わせ、罪の贖いのメッセージを強めるものではあっても、その「贖い」を罪の清めではなく、罪の赦しと見る点で、大贖罪日の贖いの儀式とは意味が異なる。

イザヤ書の僕の苦難については、彼が自分の「魂」（セム語では「魂」には＜命＞の意味がある）を「罪の償い」とするなら（53:10）、彼は多くの人々の咎を担うであろう（53:11）とされているが、これは、清めの犠牲とは考えられておらず、むしろ、「彼が刺し貫かれたのは／私たちの背きのためであり／彼が打ち砕かれたのは／私たちの咎のためであった。彼の受けた懲らしめによって／私たちに平和が与えられ／彼の受けた傷によって、私たちは癒された」（53:5）とあるので、この僕の苦難は、他の人々のかわりに罰を担うことによって他を



贖う犠牲と考えられている。

#### IV マルコ福音書における、他の人の罪の贖いの苦難という概念の背景

それでは、マルコにおいて、イエスの受難が他の人々の罪の赦しを得させるための贖いであるとの考えは、どこから来たのであろうか。

義人の死が他の人々の罪の贖いになるとの思想はイエス以前からすでに存在した。その例は、たとえば、紀元前2世紀後半に書かれたとされるマカバイ記二の7章に見られる<sup>23</sup>。紀元前2世紀には、アンティオコス・エピファネス4世治下のユダヤ教迫害（BCE168-165）など、イスラエルの人々が信じ受け入れてきた申命記的歴史観の正義や応報思想の基準、即ち、律法を守れば祝福が、破れば呪いが与えられるという基準を覆す事態が起こった。そして、その事態への答えのひとつとして、殉教した者は至福の命へと復活させられるという思想が生じたと考えられるのだが<sup>24</sup>、それだけではなくさらに、殉教者の苦難が他の人々の罪の贖いになるとの考えが表れた。マカバイ記二で、アンティオコスの手によって殉教する7人兄弟の末の弟は、「7:36 私たち兄弟は、永遠の命のために、つかの間の苦痛を忍び、神の契約の下に倒れたのだ。[…]<sup>37</sup> 私も、兄たちに倣って、この肉体と命を、父祖伝来の律法のために献げる。神が一刻も早く、わが民族に憐れみを回復し、[…]<sup>38</sup> 私たち一族の者全員に、正しくも下された全能の神の怒りが、どうか私と私の兄弟たちをもって終わるように」（7:36-38）と言って死んでゆく。ここには、イスラエルの民の苦難が彼らの罪に対する罰であり、彼ら義人の死が神の怒りを静め、民族全員の救いをもたらすという考えが表明されている。このような考えから、イエスが自分の死を自分の民族の救いをもたらすと考えていたことはありうるとの指摘もなされている<sup>25</sup>。この指摘は正しいであろう。

M. ヘンゲルは、マルコ福音書の読者であったヘレニズム文化圏の読者にとっての、身代わりの死という概念が、それほどには珍しくなかったと指摘している。彼によると、他の人々の罪のための身代わりの死という概念は旧約聖書ではイザヤ書53章などに見られることは見られても、中心的な概念ではなかったが、ギリシア文化圏では珍しくなかった<sup>26</sup>。そして、イエスと使徒たちの時代のユダヤ人はすでに400年ほど、ギリシア文化の影響下にあった。ギリシアでは、たとえば、ギリシア悲劇のエウリピデスの『ヘラクレスの子どもたち』『ヘキュバ』『救いを求める女たち』『フェニキアの女たち』などに人身御供や犠牲の話があり、これらは身代わりの死の例である<sup>27</sup>。ただし、ギリシアの文化では、そのように他の人々を贖って犠牲になる人々は、常に英雄か、神のような人物であった。それゆえ、異邦人は神のような人か英雄が他人のために命を捨てるという話は慣れていて、受け入れたであろうが、イエスのように、大王の息子で罪人として殺された人の死が贖罪になるとは考えられなかった。そのため、イエスのメシア的行為や業績を一緒に語ることが、十字架の贖罪を語るのに不可欠だったと、ヘンゲルは論じている<sup>28</sup>。

さらに、イエスを苦難の僕の光に照らして、彼の死を他の人々の罪を負った身代わりの死と見る見方についても、ヘンゲルは、それだけでは、彼をメシアとして受け入れさせるには十分ではなかったと指摘する。彼の復活でさえも、それだけではメシアの証しとはならない。ユダヤには、誰かが復活によってメシアなる神の子として任命されるとの教義はなかったからである。それゆえ、復活のイエスが現れたことだけでは、それは、彼がメシアであることの証しにはならなかった、とヘンゲルは言うのである<sup>29</sup>。受難と復活とメシア性のつながり

は、必然的でも明白でもなかった。そこで、ヘンゲルは、なぜ神の子メシアが受難しなければならぬのかを説明するための答えが、マルコでは 10:45 のイエスの言葉なのだと論じている。

## V 結論

「これは、多くの人のために流される私の血、契約の血である」との、イエスの言葉は、生贄の儀式とのつながりを感じさせる。これは、レビ記での贖罪の儀式を思わせるが、レビ記での贖罪の儀式が罪の清めの意味を持っていたのとは意味が異なり、イザヤ書などの連想から、イエスが他の人々の罪の償いに自らを捧げることで、彼らの罪を贖うという意味で理解される。ある人が他の人々の罪を贖うという概念は、ギリシアなどの影響でイエスの時代にはパレスチナにも入ってきており、マカバイ記二などにはすでにその例が見られるので、イエスの死を他の人々の贖罪の死と見る見方はその影響かもしれない。そのような、他の人の罪の償いのための苦難との概念は、マルコがイエスの受難と重ね合わせたイザヤ書の僕の苦難とも重なる。しかし、そのように他の人々の苦難を負う僕とイエスを重ね合わせただけでは、彼が救い主メシアであるということの証明にはならなかった。そこで、マルコは、イエスの受難が罪の赦しをもたらすとのメッセージを大贖罪日の贖罪の儀式的イメージで補強し、イエスの、「人の子は…多くの人の身代金として自分の命を献げるために来たのである」との預言で、それが、神の意志によるメシアとしてのイエスの行為であるとの意味付けをしたのである。

---

## 注

- 1 Ben Witherington III, *The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), p. 288; John R. Donahue/Daniel J. Harrington, *The Gospel of Mark* (Sacra Pagina Series 2) (Collegeville: The Liturgical Press, 2002), p. 315; R. T. France, *The Gospel of Mark* (The New International Greek Testament Commentary) (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2002), pp. 420-421.
- 2 この類似が、マルコが入手した伝承にすでに見られたものか、マルコの編集によるものかは確定できない。
- 3 この言葉がイエスの真正な言葉であるか、マルコが詩編22のモチーフを多用してイエスの受難を描くためにイエスの言葉として入れたのかは判断できない。イエスの真正な言葉の基準としてしばしば用いられる「戸惑いの基準」(初期キリスト教徒や教会にとって不都合あるいは戸惑いを感じさせるような言葉は、教会の創作ではあり得ず、真正な言葉である可能性が高い)は、ここでは当てはまらない。マルコがイエスの受難をことに苦痛に満ちた絶望的なものにかけているというのが、われわれの読みだからである。私見では、マルコがこの言葉を入れた可能性は高いと思われるが、ここでは、マルコがこのような書き方をしていることだけに注目する。
- 4 マルコでは οἶνον (ぶどう酒)。詩編LXXでは ὄξος (酸いぶどう酒) の違いがある。
- 5 cf. 佐藤研『悲劇と福音—原始キリスト教における悲劇的なもの—』(東京: 清水書院, 2001), pp. 94-95; Joel Marcus, *Mark 8-16* (The Anchor Bible) (New York: The Anchor Bible, 1999), p. 808はマルコ14:1-15:43の間に、義人の苦難を詠う詩編6、10、11、22、27、37、38、41、42、43、69、109編から計22箇所表現上の類似点を挙げている。
- 6 Frank Thielman, *Theology of the New Testament: A Canonical and Synthetic Approach* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2005), pp. 197-198.
- 7 Jack Dean Kingsbury, "The Significance of the Cross within Mark's Story," *Interpretation* 47 (1993),

- pp.378-379.
- 8 πολλοίのセム語的用法については、Joachim Jeremias, “πολλοί,” in Gerhard Kittel/Gerhard Friedrich (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament (TDNT)*, vol. 6 (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1968), p. 536が、ヘブライ語やアラム語には個々のものの集合としての「すべて」を表す語がないので、「多く」を表すHeb מְרֹבֵץ(ת)/Aram מְרֹבֵץが「非常に多くの、すべて」を表し、ギリシア語のユダヤ文献でもそれに従って「多く(の)」πολλοίが「すべて」の意味をもつと説明している。
  - 9 前述、レビ記16:16.
  - 10 Thielman, p. 198.
  - 11 マルコ福音書の成立年代についてはまだ定説はないが、70年前後と見る見方が多数意見である。cf. 大貫隆『マルコによる福音書 I』（リーフ・バイブル・コメンタリーシリーズ、東京：日本基督教団出版局、1993）、p. 7; W.マルクスセン『新約聖書緒論—緒論の諸問題への手引き』渡辺康磨訳（東京：教文館、1984）、p. 260; G.ボルンカム『新約聖書』佐竹明訳（東京：新教出版社、1974）、p. 92; Paul J. Achtemeier, “Mark, Gospel of,” in David Noel Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 4 (New York: Doubleday, 1992), p. 543; Robert A. Guelich, *Mark 1-8:26* (Word Biblical Commentary 34A) (Dallas, Texas: Word Books, 1989), p. xxxii; Adela Yarbro Collins, *Mark: A Commentary* (Hermeneia—A Critical and Historical Commentary on the Bible) (Minneapolis: Fortress Press, 2007), p. 6など。なお、マルコによる福音書成立年代については、本多峰子「共観福音書の神義論—マルコによる福音書を中心に」（東京大学博士論文2016年12月）、pp.57-60で論じてある。
  - 12 以下λύτρονの原義とヘブライ語の3語に対応する意味についてはProcksch, O. & F. Büchsel. “λύω, ἀναλύω, ἐπιλύω, ἐπιλύσις, καταλύω, κατάλυμα, ἀκατάλυτος, λύτρον, ἀντίλυτρον, λυτρώω, λυτρώσις, λυτρωτής, ἀπολύτρωσις,” in Gerhard Kittel & Gerhard Friedrich (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament (TDNT)*, Vol. 4 (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1967) の、Prockschの執筆個所のpp. 328-331を参照。
  - 13 ヨセフス『ユダヤ古代誌』（12, 46）に用例がある; Walter Bauer, *Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*. 1957; 2nd rev. ed., 1979; 3rd rev. ed., revised and ed. by Frederick William Danker (Chicago: Univ. of Chicago Press, 2000), “λύτρον” の項 (p.605) も参照。
  - 14 罪の赦しを願う祈りを「負債 (ὀφείλημα) を免除してください」(6:12) と表現している。
  - 15 R. Alan Culpepper, *Mark* (Smyth & Helwys Bible Commentary Series) (Macon, Georgia: Smyth & Helwys, 2007), p. 350; Adela Yarbro Collins, “The Signification of Mark 10:45 among Gentile Christians,” *Harvard Theological Review* 90 (1997), p. 377.
  - 16 Collins, “Signification,” p. 375.
  - 17 LXXでは ἐξιλάσκομαιで、[神の怒りを] 静めるといような概念となる
  - 18 新見宏「宗規要覧 (1QS) その他の概説」、日本聖書学研究所編『死海文書—テキストの翻訳と解説』（東京：山本書店、1963）、p. 92.
  - 19 石田友雄訳「会衆規定」、日本聖書学研究所編『死海文書』, p. 117.
  - 20 石田訳「会衆規定」, p. 117.
  - 21 関根、松田訳「宗規要覧」, p. 102.
  - 22 David Flusserは、イエスがおそらくクムラン教団の教義を知っており、それに批判的であったと指摘する。その根拠はルカ16:8の「この世の子らは、自分の仲間に対して、光の子らよりも賢くふるまっている」という、難解な言葉である。これは、自己を「光の子」（『宗規要覧』3:13など）とするクムラン教団への批判と考えれば理解できると彼は考える (David Flusser, “The Parable of the Unjust Steward: Jesus’ Criticism of the Essenes,” in James H. Charlesworth (ed.), *Jesus and the Dead Sea Scrolls* (New York: Doubleday, 1992), p. 181). この論はこの難解な言葉を合理的に説明する点で正しく思われるが、そうとすれば、イエスはクムランのエッセネ派の「穢れ」に対する見方をも知っていたであろう。
  - 23 土岐健治「第2マカベア所概説」日本聖書学研究所編『聖書外典偽典 1 旧約聖書外典 I』（東京：教文館、1975）、p. 152によると、この書はBCE 124年のハヌカ祭に先立ってその年の祭りの日付をふれ廻る使者に託された手紙と一体をなしていたか、あるいは、その手紙を序として書かれた可能性が高く、124年あるいはその後それほど遅くない時期に書かれたと考えられる。
  - 24 George W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*, expanded edition (Harvard Theological Studies 56) (Cambridge, Massachusetts: Harvard

- University Press, 2006), p. 32.
- 25 Craig A. Evans, *Mark 8:27-16:20* (Word Biblical Commentary vol. 34B) (Nashville: Thomas Nelson Publishers, 2001), pp. 386-387; Craig A. Evans, “Did Jesus Predict his Death and Resurrection?” in Stanley E. Porter, Michael A. Hayes & Davud Tombs (eds), *Resurrection* (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 186) (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), p. 88.
- 26 Martin Hengel, *The Atonement: The Origins of the Doctrine in the New Testament* (Philadelphia: Fortress, 1981), pp. 2, 8-9.
- 27 Hengel, p. 20.
- 28 Hengel, p. 31.
- 29 Hengel, pp. 41-42. Hengelは、ここでN. A. Dahl, “Der gekreuzigte Messias,” in *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, ed. H. Ristow and K. Matthiae, 1962, p. 161を参照している。